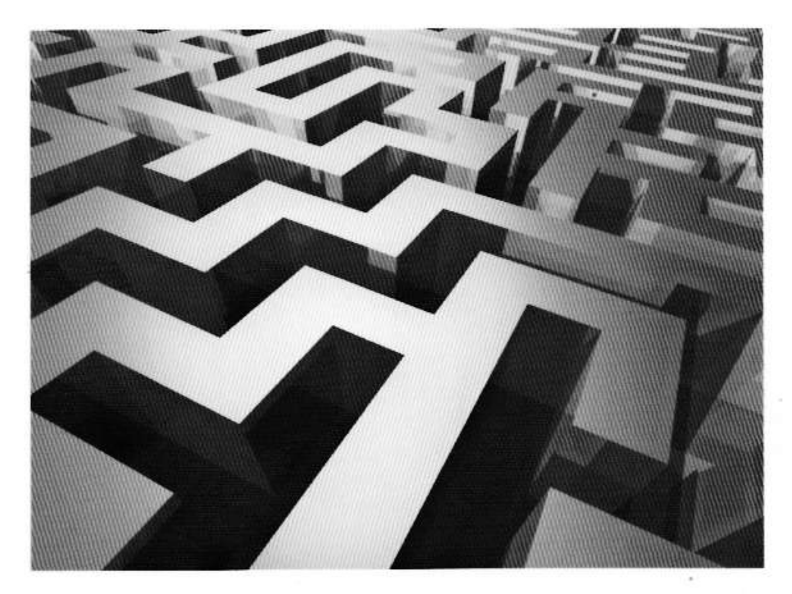


AKAL / ISTMO / BÁSICA DE BOLSILLO

CUESTIONES DE SOCIOLOGÍA

PIERRE BOURDIEU

2. Una ciencia que molesta[9]

P. Comencemos por las preguntas más evidentes: ¿Son las ciencias sociales, y la sociología en particular, verdaderas ciencias? ¿Por qué siente usted la necesidad de reivindicar la cientificidad?

—Me parece que la sociología posee todas las propiedades que definen una ciencia. Pero, ¿en qué grado? Ésa es la cuestión. Y la respuesta que se le puede dar varía mucho según los sociólogos. Diré solamente que he de admitir que a muchas personas que se dicen y se creen sociólogos a mí me cuesta trabajo reconocerlas como tales. En todo caso, ha pasado mucho tiempo desde que la sociología salió de la prehistoria, es decir, de la época de las grandes teorías de la filosofía social con la que los profanos la identifican a menudo. El conjunto de sociólogos dignos de este nombre está de acuerdo en un capital común de conocimientos, conceptos, métodos, procedimientos de verificación. Ello no obsta para que, por razones sociológicas evidentes –y entre otras porque la sociología juega a menudo el papel de disciplina refugio–, la sociología sea una disciplina muy *dispersa* (en el sentido estadístico del término) desde diferentes puntos de vista. Lo que explica que la sociología aparezca como una disciplina dividida, más próxi-

[9] Entrevista con Pierre Thuillier, *La Recherche*, núm. 112, junio de 1980, pp. 738-743.

ma a la filosofía que a las otras ciencias. Pero ése no es el problema: si se es tan puntilloso con la cientificidad de la sociología es porque molesta.

P. ¿No se siente obligado a plantearse cuestiones que se les plantean objetivamente a las otras ciencias a pesar de que los científicos no tengan, concretamente, que planteárselas?

—La sociología goza del triste privilegio de tener que afrontar incesantemente la cuestión de su cientificidad. Se es mil veces menos exigente con la historia o la etnología, por no mencionar la geografía, la filología o la arqueología. Incesantemente interrogado, el sociólogo se interroga e interroga sin cesar. Ello provoca que se crea que hay un imperialismo sociológico: ¿qué es esta ciencia principiante, balbuciente, que se permite someter a examen a las otras ciencias? Me refiero, evidentemente, a la sociología de la ciencia. En realidad, la sociología no hace sino plantearles a las otras ciencias las cuestiones que, de manera especialmente aguda, se le plantean a ella. Si la sociología es una ciencia crítica es quizá porque ella misma se halla en una posición *crítica*. La sociología da problemas, como se dice comúnmente. Por ejemplo, como sabemos, se le ha imputado el mayo del sesenta y ocho. No sólo se impugna su existencia como ciencia, sino simplemente su existencia. Sobre todo actualmente, cuando se esfuerzan en destruirla personas que desgraciadamente tienen el poder para conseguirlo. Y ello a la vez que refuerzan por todos los medios a su alcance la «sociología» edificante, tipo Instituto August Comte o *Sciences Po*. Y todo en nombre de la ciencia y con la complicidad activa de ciertos «científicos» (en el sentido trivial del término).

P. ¿Por qué es especialmente problemática la sociología?

—¿Por qué? Porque devela cosas ocultas y a menudo *reprimidas*[10], como la correlación entre el éxito escolar, que se

[10] En el original, «*refoulées*»: aquí Bourdieu toma prestado el término «represión» del psicoanálisis. Si en el psicoanálisis la represión es el trabajo continuado de la psique por borrar de la consciencia las ideas o representaciones inaceptables para el super-yo, el préstamo sociológico del término que

identifica con la «inteligencia», y el origen social o, para ser más exactos, el capital cultural heredado de la familia. Son verdades que los tecnócratas, los epistemócratas –es decir, muchos de los que leen sociología y de los que la financian– no quieren oír. Otro ejemplo: mostrar que en el mundo científico se da una competencia que, orientada por la búsqueda de beneficios específicos (premios, el Nobel y otros, prioridad del descubrimiento, prestigio, etc.), se emprende en nombre de *intereses* específicos (es decir, irreductibles a los intereses económicos en su forma habitual y percibidos por ello como «desinteresados»), es cuestionar una hagiografía científica en la que participan a menudo los científicos y de la que necesitan para creer en lo que hacen.

P. De acuerdo: se considera a la sociología agresiva y molesta. Pero, ¿por qué es preciso que el discurso sociológico sea «científico»? Los periodistas también plantean cuestiones molestas, pero no se reivindican como ciencia. ¿Por qué es decisivo que haya una frontera entre la sociología y un periodismo crítico?

—Porque hay una diferencia objetiva. No es una cuestión de pundonor. Hay sistemas coherentes de hipótesis, de conceptos, de métodos de verificación, todo lo que se identifica habitualmente con la idea de ciencia. Por consiguiente, ¿por qué no decir que es una ciencia si lo es? Tanto más cuanto que se trata de una apuesta *[enjeu]* muy importante: una de las maneras de quitarse de enmedio las verdades molestas es decir que no son científicas, lo que viene a ser lo mismo que decir que son «políticas», es decir, motivadas por el «interés», la «pasión» y, por lo tanto, relativas y relativizables.

P. Si se le plantea a la sociología la cuestión de su cientificidad, ¿no es también porque se ha desarrollado con un cierto retraso en relación a las otras ciencias?

realiza Bourdieu se refiere a aquellas realidades sociales que continuamente hay que ocultar u olvidar –que borrar de la consciencia de los actores– para mantener la legitimidad de ciertas instituciones –para mantener, en sentido weberiano, la dominación (N. del T.).

—Sin duda. Pero esto debería hacer ver que este «retraso» se debe al hecho de que la sociología es una ciencia especialmente difícil, especialmente improbable. Una de sus mayores dificultades reside en el hecho de que sus objetos son objeto *[enjeux]* de luchas; cosas que se ocultan, que se censuran, por las cuales se está dispuesto a morir. Esto se aplica también al propio investigador, que está en juego en sus propios objetos. Y la dificultad particular que supone hacer sociología se debe muy a menudo al hecho de que las personas tienen miedo de lo que puedan encontrar. La sociología enfrenta sin cesar al que la practica a realidades rudas; desencanta. Es por lo que –al contrario de lo que generalmente se piensa, tanto dentro como fuera– la sociología no ofrece ninguna de las satisfacciones que la adolescencia busca a menudo en el compromiso político. Desde este punto de vista, se sitúa en una posición completamente opuesta a las ciencias llamadas «puras» que, como el arte y muy especialmente la más «pura» de todas, la música, son en parte, sin duda, refugios para retirarse y olvidar el mundo, universos depurados de todo lo problemático, como la sexualidad o la política. Es por lo que las personas de espíritu formal o formalista hacen en general mala sociología.

P. Usted muestra que la sociología interviene en cuestiones socialmente importantes. Esto plantea el problema de su «neutralidad», de su «objetividad». ¿Puede permanecer el sociólogo por encima de las luchas, en posición de observador imparcial?

—El sociólogo presenta la particularidad de tener por objeto campos de luchas: no sólo el campo de las luchas de clases, sino también el propio campo de las luchas científicas. Y el sociólogo ocupa una posición en estas luchas; en primer lugar, en la medida en que detenta un cierto capital, económico y cultural, en el campo de las clases; además, como investigador dotado con un cierto capital específico en el campo de producción cultural y, más concretamente, en el subcampo de la sociología. Esto lo debe tener siempre en cuenta para intentar controlar todo lo que su práctica, lo que ve y lo que no ve, lo que hace y lo que no hace –por ejemplo, los objetos que elige estu-

diar– le debe a su posición social. Es por lo que la sociología de la sociología no es, para mí, una «especialidad» entre otras, sino una de las condiciones primeras de una sociología científica. Me parece, en efecto, que una de las causas principales del error en sociología reside en una relación incontrolada con el objeto. O, más exactamente, en la ignorancia de todo lo que la visión del objeto le debe al punto de vista, es decir, a la *posición* ocupada en el espacio social y en el campo científico.

En efecto, me parece que las probabilidades de contribuir a producir la verdad dependen de dos factores principales, ambos vinculados a la posición ocupada: el interés que se tenga en saber y en hacer saber la verdad (o, a la inversa, en ocultarla y ocultársela) y la capacidad que se tenga de producirla. Es conocida la frase de Bachelard: «No hay más ciencia que la de lo oculto». El sociólogo se halla tanto mejor armado para des-cubrir este oculto cuanto mejor armado se halle científicamente, cuanto mejor utilice el capital de conceptos, de métodos, de técnicas acumulado por sus predecesores –Marx, Durkheim, Weber y muchos otros– y cuanto más «crítico» sea, cuanto más *subversiva* sea la intención consciente o inconsciente que lo anima, cuanto más interés tenga en develar lo que está censurado, reprimido, en el mundo social. Y si la sociología, como la ciencia social en general, no avanza más deprisa es quizá, en parte, porque estos dos factores tienden a variar en proporción inversa.

Si el sociólogo consigue producir aunque sea un poco de verdad no es *a pesar de que* tenga interés en producir esta verdad, sino *porque* tiene interés –es decir, exactamente a la inversa del discurso un poco tontorrón sobre la «neutralidad»–. Este interés puede consistir, como en cualquier otra parte, en el deseo de ser el primero en hacer un descubrimiento y de apropiarse todos los derechos asociados a ello, o en la indignación moral o la rebelión contra ciertas formas de dominación y contra los que las defienden en el seno del campo científico. En suma, no existe la inmaculada concepción; no habría muchas verdades científicas si se tuviera que condenar tal o cual descubrimiento (basta con pensar en la «doble hélice») con el pretexto de que las intenciones o los procedimientos de los descubridores no eran muy puros.

P. Pero, en el caso de las ciencias sociales, ¿no pueden el «interés», la «pasión», el «compromiso» conducir a la ofuscación, dándoles así la razón a los defensores de la «neutralidad»?

—De hecho, y esto es lo que constituye la dificultad particular de la sociología, estos «intereses», estas «pasiones», nobles o innobles, no conducen a la verdad científica más que si van acompañados por un conocimiento científico de lo que los determina y de los *límites* que imponen al conocimiento. Por ejemplo, todos sabemos que el resentimiento que va unido al fracaso sólo proporciona más lucidez sobre el mundo social a costa de cegar el propio fundamento de esta lucidez.

Pero eso no es todo. Cuanto más avanzada se halla una ciencia, más importante es el capital de saberes acumulados y mayor es la necesidad que tienen las estrategias de subversión, de crítica –sean cuales sean sus «motivaciones»–, de movilizar un saber importante para ser eficaces. En física, es difícil triunfar sobre un adversario recurriendo al argumento de autoridad o, como ocurre todavía en sociología, denunciando el contenido político de su teoría. Las armas de la crítica deben ser científicas para ser eficaces. En sociología, por el contrario, toda proposición que contradiga el sentido común se expone a la sospecha de prejuicio ideológico, de partidismo político. Choca con intereses sociales: con los intereses de los dominantes, que están aliados con el silencio y con la «sensatez» (que dice que lo que es debe de ser, o que no puede ser de otra manera); con los intereses de los portavoces, de los altavoces, que necesitan ideas simples, simplistas, eslóganes. Por esta razón, a la sociología se le exigen muchísimas más pruebas –lo que, al fin y al cabo, está muy bien– que a los portavoces de la «sensatez». Y cada descubrimiento de la ciencia desencadena un inmenso trabajo de «crítica» retrógrada, que tiene a su favor todo el orden social (la reputación, los puestos, los honores y, por tanto, la creencia) y cuyo objetivo es volver a cubrir lo que había sido descubierto.

P. Hace un momento usted citó de un tirón a Marx, Durkheim y Weber. Ello da a entender que sus contribuciones respectivas son acumulativas. Pero sus enfoques, en realidad, son

diferentes. ¿Cómo concebir que haya una única ciencia tras esta diversidad?

—En muchos casos no se puede hacer avanzar la ciencia más que a condición de poner en comunicación teorías opuestas, que a menudo se constituyeron las unas contra las otras. No se trata de realizar esas falsas síntesis eclécticas que tanto han proliferado en sociología. Aunque habría que añadir, de paso, que la condena del eclecticismo ha servido frecuentemente como coartada de la incultura: es tan cómodo y fácil encerrarse en una tradición: el marxismo, desgraciadamente, ha cumplido a menudo esta función de refugio tranquilizador y perezoso. La síntesis sólo es posible a expensas de un cuestionamiento radical que conduzca al principio del antagonismo aparente. Por ejemplo, contra la habitual regresión del marxismo hacia el economicismo –que sólo conoce la economía en el sentido restringido de economía capitalista y que lo explica todo por la economía así definida–, Max Weber extiende el análisis económico (en sentido generalizado) a ámbitos, como la religión, habitualmente abandonados por la economía. Así, caracteriza a la Iglesia, mediante una magnífica fórmula, como aquella institución que detenta el monopolio de la manipulación de los bienes de salvación. Invita a un materialismo radical que busque los determinantes económicos (en el sentido más amplio) en ámbitos donde, como en el arte o la religión, reina la ideología del «desinterés». Lo mismo ocurre con la noción de legitimidad. Marx rompe con la representación común del mundo social poniendo en evidencia el hecho de que las relaciones «encantadas» –las del paternalismo, por ejemplo– esconden relaciones de fuerza. En apariencia, Weber contradiría radicalmente a Marx: pone de manifiesto que la pertenencia al mundo social implica una parte de reconocimiento de la legitimidad. Los profesores –aquí tenemos un magnífico ejemplo de efecto de posición– se concentran en la diferencia. Prefieren oponer a los autores que integrarlos. Es más cómodo para construir cursos claros: primera parte, Marx; segunda parte, Weber; tercera parte, yo mismo... Por el contrario, la lógica de la investigación impele a superar la oposición, remontándose a la raíz común. Marx ha evacuado de su modelo la verdad subjetiva del mundo so-

cial, oponiéndole la verdad objetiva de este mundo como relación de fuerzas. Pero si el mundo social se redujera a su verdad de relación de fuerzas, si no se le reconociera en cierta medida como legítimo, no funcionaría. La representación subjetiva del mundo social como legítimo forma parte de la verdad completa de este mundo.

P. En otras palabras, usted se esfuerza en integrar en un mismo sistema conceptual aportaciones teóricas que fueron separadas arbitrariamente por la historia o el dogmatismo.

—La mayoría de las veces, el obstáculo que impide que conceptos, métodos o técnicas comuniquen entre sí no es lógico, sino sociológico. Los que se identifican con Marx (o con Weber) no pueden servirse de algo de lo que ellos consideran ser la negación sin tener la impresión de negarse a sí mismos, de desdecirse, de renegar (no hay que olvidar que, para muchos, decirse marxista no es ni más ni menos que una profesión de fe –o un emblema totémico–). Esto se aplica también a las relaciones entre «teóricos» y «empíricos», entre defensores de la investigación llamada «fundamental» y defensores de la investigación llamada «aplicada». Es la razón por la que la sociología de la ciencia puede tener un efecto científico.

P. ¿Hay que entender que una sociología conservadora está condenada a ser superficial?

—Los dominantes siempre ven con malos ojos al sociólogo, o al intelectual que le reemplaza cuando la disciplina no se halla todavía constituida o no puede funcionar, como ocurre en la actualidad en la URSS. Son aliados del silencio porque no encuentran *nada que criticarle*[11] al mundo que domi-

[11] En el original, *«rien à redire»*: juego de palabras intraducible; *redire* significa, literalmente, «volver a decir», «repetir», pero también puede significar «criticar, censurar». Bourdieu juega aquí con los dos sentidos de la palabra: la *doxa*, el sentido común, que siempre implica un orden de dominación –un sentido impuesto–, implica una aceptación del orden social como algo evidente, incuestionable. En el registro de la *doxa* no hace falta decir que las cosas son como son. Frente a él está la *heterodoxia* –discurso que impugna la coincidencia de evidencia y realidad, que cuestiona las evidencias– y la *ortodoxia* –discurso que, frente a la heterodoxia, reafirma que lo evidente es

nan y que, por esto mismo, consideran como evidente, como algo que «salta a la vista». Esto nos lleva, una vez más, al hecho de que el tipo de ciencia social que se puede hacer depende de la relación que se tenga con el mundo social y, por tanto, de la posición que se ocupe en este mundo.

Especificando más, esta relación al mundo se traduce en la *función* que el investigador le asigna consciente o inconscientemente a su práctica y que orienta sus estrategias de investigación: objetos elegidos, métodos empleados, etc. Uno puede tener como objetivo comprender el mundo social, en el sentido de comprender por comprender. Uno puede, por el contrario, buscar técnicas que permitan manipularlo, poniendo así la sociología al servicio de la *gestión del orden establecido*. Pondré un ejemplo simple para explicarme: la sociología de la religión puede identificarse con una investigación destinada a fines pastorales que tome como objeto a los laicos, los determinantes sociales de la práctica religiosa o de su ausencia, especies de estudios de mercado que permitan racionalizar las estrategias sacerdotales de venta de «bienes de salvación»; por el contrario, puede establecer como objeto de investigación comprender el funcionamiento del campo religioso, del que los laicos sólo son un aspecto, centrándose por ejemplo en el funcionamiento de la Iglesia, en las estrategias mediante las que se reproduce y perpetúa su poder –y entre las que habría que incluir las investigaciones sociológicas (realizadas a partir de un encargo clerical).

Buena parte de los que se hacen denominar sociólogos o economistas son *ingenieros* sociales que tienen por función proporcionar recetas a los dirigentes de las empresas privadas y de las administraciones. Ofrecen una racionalización del conocimiento práctico o semi-científico del mundo social que poseen los miembros de la clase dominante. Los gobernantes necesitan hoy en día una ciencia capaz de *racionalizar* –en el doble sentido de la palabra– la dominación; capaz al mismo tiempo de reforzar los mecanismos que la aseguran y de legi-

real–. Los dominantes tienen interés en la *doxa* –en la evidencia incuestionada que les mantiene en la posición dominante–: por ello no encuentran *rien á redire* (N. del T.).

timarla. Es obvio que esta ciencia encuentra sus límites en sus funciones prácticas: ya se trate de la de los ingenieros sociales o de la de los dirigentes económicos, jamás puede llegar a un cuestionamiento radical. Por ejemplo, la ciencia del presidente de una institución bancaria –que es grande, muy superior en algunos aspectos a la de muchos sociólogos o economistas– tiene su límite en el hecho de que tenga por único e *indiscutido* fin la maximización de los beneficios de esta institución. Ejemplos de esta «ciencia» parcial, la sociología de las organizaciones o la «ciencia política», tal como se enseñan en el Instituto August Comte o en *Sciences Po*, con sus instrumentos predilectos, como la encuesta.

P. La distinción que usted hace entre teóricos e ingenieros sociales, ¿no coloca a la ciencia en la situación de arte por el arte?

—En absoluto. Hoy en día, entre las personas de las que depende la existencia de la sociología, hay cada vez más que preguntan para qué sirve la sociología. De hecho, la sociología tiene tantas mayores posibilidades de defraudar o contrariar a los poderes cuanto mejor cumpla su función propiamente científica. Esta función no es la de servir para algo, es decir, a alguien. Pedirle a la sociología que sirva para algo siempre es una manera de pedirle que sirva al poder. Por el contrario, su función científica es comprender el mundo social, comenzando por el poder. Operación que no es neutra socialmente y que cumple sin ninguna duda una función social. Entre otras razones, porque no hay poder que no le deba una parte –y no la menor– de su eficacia al desconocimiento de los mecanismos que lo fundamentan.

P. Me gustaría abordar ahora el problema de las relaciones entre la sociología y las ciencias vecinas. Usted comienza su libro sobre *La distinción* con esta frase: «existen pocos casos en los que la sociología se parezca tanto a un psicoanálisis social como aquel en que se enfrenta a un objeto como el gusto». A continuación vienen tablas estadísticas, informes de los resultados de investigaciones, pero también análisis de tipo «literario», como los que se encuentran en Balzac, Zola o Proust. ¿Cómo se articulan estos dos aspectos?

—El libro es el producto del esfuerzo por integrar dos modos de conocimiento, la observación etnográfica, que sólo puede apoyarse en un reducido número de casos, y el análisis estadístico, que permite establecer regularidades y situar los casos observados en el universo de los casos existentes. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la descripción contrastada de una comida popular y una comida burguesa, reducidas a sus rasgos pertinentes. Por el lado popular, tenemos la primacía declarada de la *función*, que se encuentra en todos los consumos: la comida ha de ser *sustanciosa*, ha de «dar fuerzas», como debe de hacerlo el deporte –el culturismo, por ejemplo, que da fuerza (los músculos bien visibles)–. Por el lado burgués, se tiene la primacía de la *forma* o de las formas («guardar las formas») que implica una especie de censura y de represión de la función, una estetización que se encuentra en todos los dominios, lo mismo en el erotismo como pornografía sublimada o negada que en el arte puro, que se define precisamente por el hecho de privilegiar la forma en detrimento de la función. De hecho, los análisis que reciben el nombre de «cualitativos» o, peor aún, «literarios», son capitales para *comprender*, es decir, para explicar completamente lo que las estadísticas se limitan a constatar, semejantes en esto a las estadísticas de pluviometría. Conducen al principio de todas las prácticas observadas en los ámbitos más diversos.

P. Volviendo sobre mi pregunta, ¿qué relaciones mantiene con la psicología, la psicología social, etc.?

—La sociología no ha dejado de tropezar con el problema del individuo y la sociedad. En realidad, las divisiones de la ciencia social en psicología, psicología social y sociología se han constituido, pienso yo, en torno a un error inicial de definición. La evidencia de la *individuación biológica* impide ver que la sociedad existe bajo dos formas inseparables: por un lado, las instituciones, que pueden revestir la forma de cosas físicas, monumentos, libros, instrumentos, etc.; por el otro, las disposiciones adquiridas, las maneras duraderas de ser o de hacer que se encarnan en los cuerpos (y que yo denomino habitus). El cuerpo socializado (lo que se llama el individuo o la persona) no se opone a la sociedad: es una de sus formas de existencia.

P. En otros términos, la psicología estaría encajonada entre la biología por un lado (que proporciona las invariantes fundamentales) y la sociología por el otro, que estudia la manera en que se desarrollan estas invariantes, y que está habilitada, por tanto, para tratar de todo, incluso de lo que se denomina la vida privada, amistad, amor, vida sexual, etc.

—Absolutamente. Contra la representación común, que consiste en asociar sociología y colectivo, hay que subrayar que lo colectivo se halla depositado *en cada individuo* en forma de disposiciones duraderas, como las estructuras mentales. Por ejemplo, en *La distinción*, me esfuerzo en establecer empíricamente la relación entre las clases sociales y los sistemas de clasificación[12] *[classement]* incorporados que, producidos a lo largo de la historia colectiva, se adquieren en la historia individual –como, por ejemplo, los que pone en funcionamiento el gusto (pesado / ligero; caliente / frío; brillante / mate, etc.).

P. Pero entonces, ¿qué es lo biológico o lo psicológico para la sociología?

[12] Bourdieu utiliza continuamente el término *classer* y sus derivados –*classante, classement, classeur*, etc.– en un doble sentido. Por un lado, en el sentido de «clase social», para referirse a todas aquellas prácticas o atributos que remiten a la posición en el espacio social de su agente-portador: que lo «clasifican» como perteneciente a una determinada «clase social». Por otro lado, en el sentido de «clase» de una «clasificación», de «clasificar» –de ordenar en un sistema de categorías–. Este doble sentido del concepto remite a una apuesta teórica central del autor: la puesta en relación de la estructura objetiva del espacio social con la estructura subjetiva –los sistemas cognitivos de los agentes– de ese espacio. La traducción al castellano de tales términos presenta, así, enormes dificultades: si se subraya el primer sentido tendríamos los términos «enclasar», «enclasante», etc. –neologismos usuales en el vocabulario sociológico–; si se remite al segundo sentido tenemos «clasificar» y sus derivados. Para guardar la fidelidad, en la medida de lo posible, a los conceptos originales hemos traducido estos términos en función de qué sentido se privilegie en el contexto –señalando entre corchetes el término original francés–; en el caso de que el término esté refiriéndose a la articulación de los dos sentidos –a las «clasificaciones» que «enclasan» (que remiten a la posición social de los agentes)– nos hemos permitido introducir un neologismo un tanto bárbaro: «clasar», con sus derivados como «clasamiento» (N. del T.).

—La sociología toma lo biológico y lo psicológico como un dato. Y se esfuerza por establecer cómo el mundo social lo utiliza, lo transforma, lo transfigura. El hecho de que el hombre tenga un cuerpo, de que este cuerpo sea mortal, les plantea enormes problemas a los grupos. Estoy pensando en el libro de Kantorovitch, *Los dos cuerpos del rey*, donde el autor analiza los subterfugios socialmente aprobados mediante los cuales se las ingeniaban para afirmar la existencia de una realeza que transcendiera el cuerpo real del rey –por el que llegan la imbecilidad, la enfermedad, la debilidad, la muerte–. «El rey ha muerto, viva el rey.» No era fácil.

P. Usted mismo habla de descripciones etnográficas...

—La distinción entre etnología y sociología es la típica falsa frontera. Como intento mostrar en mi último libro, *El sentido práctico*, es un mero producto de la historia (colonial) que carece de toda justificación lógica.

P. Pero ¿no hay diferencias de actitud muy marcadas? En etnología, se tiene la impresión de que el observador permanece exterior a su objeto y de que registra apariencias cuyo sentido, en última instancia, no conoce. El sociólogo, por su parte, parece adoptar el punto de vista de los sujetos que estudia.

—En realidad, la relación de exterioridad que usted describe, y que yo denomino objetivista, es más frecuente en etnología, sin duda porque se corresponde con la visión del *extranjero*. Pero algunos etnólogos también han jugado el juego (el juego a dos barajas) de la participación en las representaciones indígenas: el etnólogo hechizado o místico. Se podría incluso invertir la proposición que usted formula. Algunos sociólogos, como generalmente trabajan por la persona interpuesta de los encuestadores y como *jamás* tienen contacto directo con las personas investigadas, se hallan más inclinados al objetivismo que los etnólogos (cuya primera virtud profesional es la capacidad de establecer una relación real con las personas investigadas). A lo que hay que añadir la distancia de clase, que no es menos fuerte que la distancia cultural. Es esta razón la que explica que no haya, sin ninguna duda, ciencia más inhumana que la que se ha producido en la zona de Columbia, bajo la férula de Lazarsfeld, y en la que la distancia que producen el cuestionario y el encuestador interpuesto se duplica por el formalismo de una estadística ciega. Se aprende mucho sobre una ciencia, sobre sus métodos y contenidos, cuando se hace, como la sociología del trabajo, una especie de descripción del puesto de trabajo. Por ejemplo, el sociólogo burocrático trata a las gentes que estudia como unidades estadísticas intercambiables, sometidas a preguntas cerradas e idénticas para todos. Mientras que el informador del etnólogo es un personaje eminente, frecuentado con asiduidad, con el que se mantienen entrevistas en profundidad.

P. Usted se opone, por tanto, al enfoque «objetivista», que sustituye la realidad por el modelo; pero también a Michelet, que quería re-suscitar las significaciones, o a Sartre, que pretende aprehenderlas mediante una fenomenología que usted considera arbitraria.

—Completamente. Por ejemplo, teniendo en cuenta que una de las funciones de los rituales sociales es dispensar a los agentes de todo lo que nosotros metemos en la palabra «vivencia», nada más peligroso que poner «vivencias» allí donde no las hay; por ejemplo, en las prácticas rituales. La idea de que no hay nada más generoso que proyectar la propia «vivencia» en la conciencia de un «primitivo», de una «bruja» o de un «proletario» siempre me ha parecido ligeramente etnocéntrica. Lo mejor que el sociólogo puede hacer es objetivar los efectos inevitables de las técnicas de objetivación que está obligado a emplear, escritura, diagramas, planos, mapas, modelos, etc. Por ejemplo, en *El sentido práctico*, intento mostrar que a falta de haber aprehendido los efectos de la situación de observador y de las técnicas que emplean para aprehender su objeto, los etnólogos han constituido al «primitivo» como tal porque no han sabido reconocer en él lo que ellos mismos son desde el momento en que dejan de pensar científicamente, es decir, en la práctica. Las lógicas llamadas «primitivas» son simplemente lógicas prácticas, como la que utilizamos para juzgar un cuadro o un cuarteto.

P. Pero, ¿no se puede hallar la lógica de todo eso y conservar, al mismo tiempo, la «vivencia»?

—Hay una verdad objetiva de lo subjetivo, incluso cuando ésta contradice la verdad objetiva que hay que construir contra lo subjetivo. La existencia de la ilusión no es ilusoria. Se traicionaría a la objetividad si se hiciera como si los sujetos sociales no tuvieran representaciones, como si no tuvieran experiencia de las realidades que construye la ciencia, como por ejemplo las clases sociales. Hay que acceder, por tanto, a una objetividad más elevada, que haga sitio a esta subjetividad. Los agentes tienen una «vivencia» que no es la verdad completa de lo que hacen y que, sin embargo, forma parte de la verdad de su práctica. Tomemos el ejemplo de un presidente que declara «se levanta la sesión» o de un sacerdote que dice «yo te bautizo». ¿Por qué tiene un poder este lenguaje? No son las palabras las que actúan, por una especie de poder mágico. Ocurre que, en condiciones sociales determinadas, ciertas palabras tienen fuerza. Obtienen su fuerza de una institución que tiene su lógica propia, los títulos, la toga y el armiño, el púlpito, el verbo ritual, la creencia de los participantes, etc. La sociología pone de manifiesto que no es la palabra la que actúa, ni la persona, intercambiable, que la pronuncia, sino la institución. Muestra las condiciones objetivas que deben reunirse para que tal o cual práctica social se ejerza con eficacia. Pero no se puede limitar a esto. La sociología no debe olvidar que, para que eso funcione, es preciso que el actor crea que es él quien se halla en el origen de la eficacia de su acción. Hay sistemas que funcionan completamente mediante la creencia y no hay ningún sistema –ni siquiera la economía– que no le deba una parte de su funcionamiento a la creencia.

P. Desde el punto de vista de la ciencia propiamente dicha, comprendo bien su argumentación. Pero el resultado es que usted devalúa la «vivencia» de las personas. En nombre de la ciencia, corre el riesgo de quitarle a la gente sus razones de vivir. ¿Qué le da el derecho (si se puede decir así) de privarlos de sus ilusiones?

—También a mí me ocurre preguntarme a veces si el universo social completamente transparente y desencantado que produciría una ciencia social plenamente desarrollada (y ampliamente difundida, en la medida en que tal cosa sea posible)

no sería invivible. Creo, a pesar de todo, que las relaciones sociales serían mucho menos desdichadas si las personas controlasen por lo menos los mecanismos que las determinan a contribuir a su propia miseria. Pero quizá la única función de la sociología sea la de poner en evidencia, tanto mediante sus lagunas visibles como mediante sus logros, los límites del conocimiento del mundo social y dificultar así todas las formas de profetismo, comenzando, por supuesto, por el profetismo que se proclama como ciencia.

P. Pasemos a las relaciones con la economía y, en particular, con ciertos análisis neo-clásicos como los de la Escuela de Chicago. De hecho, la confrontación es interesante porque permite ver cómo dos ciencias diferentes construyen los mismos objetos, la fecundidad, el matrimonio y, muy especialmente, la inversión escolar.

—Sería un debate inmenso. Lo que puede engañar es el hecho de que, al igual que los economistas neo-marginalistas, yo sitúe como principio de todas las conductas sociales una forma específica de interés, de inversión. Pero sólo las *palabras* son comunes. El interés del que hablo no tiene nada que ver con el *self-interest* de Adam Smith, interés ahistórico, natural, universal, que no es, en realidad, sino la universalización inconsciente del interés que engendra y supone la economía capitalista. Y no es una casualidad que, para salir de este naturalismo, los economistas deban recurrir a la sociobiología, como Gary Becker en un artículo titulado *Altruism, egoism and genetic fitness*: el «self-interest», así como el «altruismo con los descendientes» y otras disposiciones duraderas encontrarían su explicación en la selección, con el transcurso del tiempo, de los rasgos más adaptativos.

De hecho, cuando digo que hay una forma de interés o de función en el principio de toda institución y de toda práctica no hago sino afirmar el *principio de razón suficiente*, que está implicado en el propio proyecto de *dar razón de* y que es constitutivo de la propia ciencia: este principio supone, en efecto, que haya una causa o una razón que permitan explicar o comprender por qué tal práctica o institución *existe* en vez de no existir y por qué es así en vez de ser de otra manera. Este

interés o esta función no tienen nada de natural y universal, contrariamente a lo que piensan los economistas neo-clásicos, cuyo *homo economicus* no es sino la universalización del *homo capitalisticus*. La etnología y la historia comparada muestran que la magia propiamente social de la institución puede constituir casi cualquier cosa como interés y como interés realista, es decir, como *inversión* (en el sentido de la economía, pero también del psicoanálisis) objetivamente retribuida, a más o menos largo plazo, por una *economía*. Por ejemplo, la economía del honor produce y recompensa disposiciones económicas y prácticas aparentemente ruinosas –en la medida en que son «desinteresadas»– y, por tanto, absurdas, desde la perspectiva de la ciencia económica de los economistas. Y, sin embargo, las conductas más insensatas desde la perspectiva de la razón económica capitalista tienen su fundamento en una forma de interés bien entendida (por ejemplo, el interés que se tiene en «estar fuera de toda sospecha») y pueden, por tanto, ser objeto de una ciencia económica. La inversión es la inclinación a actuar que se engendra en la relación entre un espacio de juego que propone ciertos objetivos a conseguir *[enjeux]* (lo que denomino un campo) y un sistema de disposiciones ajustado a este juego (lo que denomino un habitus), sentido del juego y de lo que está en juego *[enjeux]* que implica tanto la aptitud como la inclinación a jugar el juego, a tomar *interés* en el juego, a tomarse el juego en serio. Basta con pensar en lo que es, en nuestras sociedades, la inversión escolar, llevada hasta el límite en las clases preparatorias para las escuelas de elite, para saber que la institución es capaz de producir la inversión y, en este caso, la sobre-inversión, que son la condición del funcionamiento de la institución. Pero podría mostrarse esto igualmente a propósito de cualquier forma de lo sagrado: la experiencia de lo sagrado supone inseparablemente la disposición adquirida, que hace existir a los objetos sagrados como tales, y los objetos que exigen objetivamente una aproximación sacralizante (esto es aplicable al arte en nuestras sociedades). En otras palabras, la inversión es el efecto histórico del ajuste entre dos realizaciones de lo social: en las cosas, por la institución, y en el cuerpo, por la incorporación.

P. Esta especie de antropología general que usted propone, ¿no es una manera de realizar la ambición filosófica del sistema, pero con los medios de la ciencia?

—No se trata de encerrarse eternamente en el discurso total sobre la totalidad que practicaba la filosofía social y que aún hoy en día es moneda corriente, sobre todo en Francia, donde los profetismos todavía disponen de un mercado protegido. Pero pienso que, a causa de su afán por adecuarse a una representación mutilada de la cientificidad, los sociólogos han llegado a una especialización prematura. No terminaríamos de enumerar los casos en que las divisiones artificiales del objeto –generalmente a partir de categorizaciones realistas, impuestas por fronteras administrativas o políticas– constituyen el mayor obstáculo a la comprensión científica. Por ceñirme a lo que conozco bien, citaré como ejemplo la separación de la sociología de la cultura y de la sociología de la educación; o de la economía de la educación y la sociología de la educación. Pienso también que la ciencia humana comporta inevitablemente teorías antropológicas; que sólo puede progresar realmente si explicita esas teorías que los investigadores comprometen siempre de manera práctica y que no son, generalmente, otra cosa que la proyección transfigurada de su relación al mundo social[13].

[13] Se pueden encontrar desarrollos complementarios en P. Bourdieu, «Le champ scientifique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 2-3, junio de 1976, pp. 88-104; «Le langage autorisé. Note sur les conditions de l'efficacité sociale du discours rituel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 5-6, 1975, pp. 183-190; «Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 32-33, abril-junio 1980, pp. 3-14.